فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره
دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال پنجم، شماره هفدهم، زمستان۱۳۹۲
(ص۱۵۲-۱۲۷)

**سعید کریمی**[*]
مربی بنیاد دایرهٔ المعارف اسلامی

# بایزید بسطامی در شبه قاره ی هند

## چکیده

اندیشه‌های بایزید را نخستین بار هجویری، در قرن پنجم هجری در شبه قـاره منتـشر کـرد. پس از آن سلسله‌های صوفیه ی هند مثل سهروردیه و چشتیه و نقشبندیه و شطاریه و قادریه هـر یک به نوعی از اندیشه‌های بایزید تأثیر پذیرفتند و برخی از آن ها، بایزید را در سلـسله ی سـند خود جای دادند. مهمترین مسأله ی صوفیان شبه قاره در قبال بایزید، شطحیات او بود. هجویری نخستین کسی است که به تفسیر و تبیین شطحیات بایزید در شبه قاره دست زده و سنتی از خود به جای گذاشته که سایر صوفیه بعد از او در شبه قاره، تقریباً پا جای پای او گذاشـتند. پـس از هجویری، اکثر صوفیان در برابر او، حالت انفعالی به خود گرفتند و در آثار خود، جز آن چـه در کتب پیشینیان درباره ی بایزید موجود بود، چیز تازه‌ای ارائـه ندادنـد و برخـی همچـون احمـد سرهندی نیز در عین احترام والایی که برای او قائل بودند، به نقـد حـالات و اقـوال، خـصوصاً شطحیات او پرداختند. این پژوهش در پی بررسی و تحلیل سنت به جا مانده از بایزیـد در شـبه قاره است.

**کلید واژه ها**: بایزید، کشف‌المحجوب، شطحیات، چشتیه، شطاریه، سِرهندی.

## مقدمه

پیوند بایزید با شبه قاره به خبری برمی‌گردد که نخستین بار، ابونصر سراج دراللمـع(۱۹۱۴: ۱۷۷) ذکر کرده و از شاگردی وی در علم توحید نزد مردی به نام ابوعلی سـندی سـخن گفتـه است. ابوعلی کلید تأثیر بایزید از عرفان هندویی است که مستشرقان بزرگی چون لویی ماسینیون

---

[*]Email: s.karimi@encyclopaediaislamica.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۷

و زئنر به ناحق، آن را به بایزید نسبت داده‌اند. زئنر در کتاب عرفان هندویی و اسلامی از همه بیشتر بر این امر تأکید کرده و موارد مشابهی نیز از تعالیم بایزید و عرفان هندویی نشان داده است. (زئنر، ۱۹۶۰:۹۳-۱۰۹) در دایرةالمعارف اسلامی اردو (ذیل مدخل «ابویزید بسطامی») نیز همین تلقی حکمفرماست و هلموت ریتر، نویسنده ی مقاله، تأثیر بایزید از عرفان هندویی به واسطه ی ابوعلی سندی را غیرممکن نمی‌داند. (ریتر، ۱۹۶۴: ۹۳۳) زرین‌کوب نیز ابتدا، این رأی را پذیرفت؛ ولی بعدها در جستجو در تصوف ایران، از این نظر عدول نمود و عقیده ی خود و زئنر را نقد کرد. (زرین کوب،۱۳۶۲: ۶۰؛ ونیززرین کوب، ۱۳۶۳: ۴۵-۴۶)تلاشی که این مستشرقان برای نشان دادن تأثیر بایزید از عرفان هندویی کرده‌اند، البته بیهوده است و راه به جایی نمی‌برد. ولیکن این قضیه را به طریق دیگری هم می‌توان مورد بررسی قرار داد و آن تأثیری است که بایزید در صوفیان مسلمان شبه قاره نهاده و بخشی از سنت اوست که به آنجا منتقل شده و شاخ و برگ یافته است. ما در اینجا درصدديم تا راهی را که مستشرقان در شناخت سنت بایزید پیمودند، به شیوه ی معکوس بررسی کنیم و رد پای او را در آثار صوفیه ی شبه قاره پی گیریم و به روش توصیفی ـ تحلیلی، به بررسی احوال و آرای وی در آن بلاد بپردازیم.

## پیشینه ی تحقیق

بحث در آرا و احوال بایزید در شبه قاره، جزو تحقیقات بسیار جدید است و طبیعی است که هنوز به صورت مفصل به این موضوع پرداخته نشده است. درباره ی تأثیر صوفیه ی ایران، بویژه صوفیه ی خراسان بر صوفیه ی شبه قاره، ما سخت دچار فقر تحقیقات علمی هستیم. تنها بحث های جدی در موضوعِ ارتباط بایزید با شبه قاره، متعلق به مستشرقانی از قبیل زئنر و ریتر است و آن هم درباره ی تأثیری که بایزید از تفکر هندی گرفته، نه تأثیری که بر صوفیان شبه قاره نهاده است. لذا برای شناخت ارتباط صوفیان شبه قاره و ایران، بررسی تأثیر مشایخ صوفیه ی ایران بر صوفیه ی شبه قاره ضروری به نظر می رسد.

## هجویری و انتقال سنت بایزید به شبه قاره

آرا و احوال بایزید از قرن پنجم هجری در میان صوفیان شبه قاره منتشر شده است. هجویری نخستین صوفی در شبه قاره است که به صورت گسترده در کشف‌المحجوب، از بایزید و تعالیم او سخن به میان می‌آورد. هجویری ارادت زیاد خود به بایزید را صریحاً در کتابش

نشان داده و هرگاه برای او واقعه‌ای رخ می‌داده، بر سر قبر بایزید می‌رفته و از وی همت می‌طلبیده است. (هجویری، ۱۳۸۷: ۹۴)

منابع هجویری در ذکر احوال و اقوال بایزید، تقریباً شناخته‌شده است. همزمان با او، کتاب النور الی کلمات ابی‌طیفور که در مناقب بایزید است، نوشته شده بود و اغلب کتب مهم صوفیه در ذکر احوال و اقوال وی از آن استفاده کرده‌اند. پیشتر از آن هم سراج، کتاب اللمع را نوشت و روایات دست اولی از احوال و شطحیات بایزید و تفسیر جنید بغدادی بر آن ها جمع‌آوری کرد. بر این کتاب‌ها باید التعرّف گُل‌آبادی و شرح آن از مستملی بخاری، تهذیب‌الاسرار ابوسعد خرگوشی، آثار سلمی، السواد و البیاض سیرجانی و رساله ی قشیریه را نیز افزود که در قرن چهارم و پنجم هجری تألیف شدند. با این حال، تازگی روایت هجویری از بایزید مربوط به توضیحاتی است که وی به دنبال پاره‌ای از اقوال بایزید، از خود اضافه کرده است.

هجویری در کتابش، فصلی را به بایزید اختصاص داده است و در آن به قول جنید در شأن بایزید، اجداد وی، سیره ی او در مجاهدت و پایبندی اش به شریعت، قول او درباره ی اهل محبت و سه بار سفر کردنش به مکه و توبه کردن از توجه به ماسوی‌الله اشاره کرده است. (همان: ۱۶۲-۱۶۴) هجویری خود یک صوفی بسیار متشرع است و تمام تلاش خود را مصروف آن می‌کند که ذره‌ای پای خود را از جاده ی شریعت بیرون نگذارد و بر همین اساس به توضیح اقوال مناقشه‌آمیز صوفیه بپردازد. مبنای انتخاب اقوال صوفیه خصوصاً اقوال بایزید و نقل آن ها در کشف‌المحجوب نیز همین معیار است؛ اما گذشته از این اقوال و حکایاتی که هجویری در فصل مربوط به بایزید نقل می‌کند، باید به اقوال و حکایاتی اشاره کرد که به صورت پراکنده در باب‌های مختلف کشف‌المحجوب آمده است. از مهمترین این حکایات می‌توان از «حکایت نان خوردن بایزید در ماه رمضان و ملامت خلق وی را» (همان: ۸۹)، «دیدار احمد خضرویه و همسرش با بایزید» (همان: ۱۸۳-۱۸۴)، «حکایت آن که بر در بایزید آمد و سراغ او را گرفت و بایزید گفت کسی جز خدا در خانه نیست» (همان: ۳۸۰)، «حکایت مردی که او را ولی می‌خواندند و آب دهان انداختن وی در زمین مسجد و روی گردانیدن بایزید از او» (همان: ۳۲۶-۳۲۷)، «حکایت ملاقات یکی از مریدان ذوالنون با بایزید و سخن بایزید به او که مدتی است تا بایزید را می‌جویم و نمی‌یابم» (همان: ۳۷۰-۳۷۱) یاد کرد (برای اقوال دیگر

بایزیــد←همــان: ۳۰۱، ۳۲۶، ۳۳۶، ۳۵۵، ۴۰۲، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۵۶، ۴۸۱، ۴۸۶، ۴۸۸، ۵۱۲، ۵۲۷، ۵۴۹-۵۵۰، ۵۶۴). علاوه بر این هجویری درباره ی فرقه ی «طیفوریه» که منسوب به بایزید است و شطح «سبحانی ما اعظم شأنی» وی بحثی پیش کشیده است که بعداً به آن بازخواهیم گشت.

## انتساب سلاسل صوفیه ی شبه قاره به بایزید

شاید اولین سلسله‌ای که به صورت رسـمی در شـبه قـاره انتـشار پیـدا کـرد سلـسله ی سهروردیه بود که به وسیله ی بهاءالدین زکریا ملتـانی(د.۶۶۱ یـا ۶۶۶)، شـاگرد بـی‌واسـطه ی شهاب‌الدین عمر سهروردی (د.۶۳۲)، در قرن هفتم هجری به این دیار راه یافـت. در سلـسله ی سَنَد این طریقت، نشانی از نام بایزید بسطامی وجود ندارد و سند خرقه ی سهروردی به معـروف کرخی و از او به امام رضا(ع) می‌رسد. همزمـان بـا طریقـت سـهروردیه، معـین‌الـدین چـشتی (د.۶۳۳)، سلسله ی چشتیه را در شبه قاره رواج داد. مشایخ این سلسله نیز، در هـیچ شـجره ی نسبی، خود را به بایزید منسوب نکرده‌اند. (آریا، ۱۳۸۶: ۸۳۰)

سومین سلسله ی بزرگ که وارد شبه قاره شد نقـشبندیه، منـسوب بـه بهـاءالـدین نقـشبند (د.۷۹۱) بود. این سلسله در اصل دنباله ی طریقت خواجگان بود که در قرن هـشتم هجـری بـه نقشبندیه معروف شد. سرسلسله ی خواجگان خواجه یوسف همدانی (د.۵۳۵) بود و سند خرقـه ی بهاءالدین نقشبند با هفت واسطه به وی می‌رسید. (منفرد، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۳۰) نقشبندیه در قـرن دهم هجری به صورت رسمی به وسیله ی خواجه باقی‌بالله (د.۱۰۱۲) در شبه قاره گسترش پیـدا کرد و شاگرد برجسته ی وی، احمد سرهندی، به رواج آن سـرعت بیـشتری بخـشید. (کـشمی، ۱۹۸۸: ۱۳-۱۴، ۳۰، ۳۲؛ عبدالرحیم نقشبندی، ۱۳۳۳ق: ۴)

نقشبندیه، نخستین سلسله‌ای است که نام بایزید به صورت رسمی در سلسله ی سَنَد مشایخ آن ذکر شده است. سند خرقه ی بهاءالدین نقشبند به ابوالحسن خرقانی و از او به بایزید و از او به امام صادق(ع) می‌رسد. پس از این، شجره ی طریقت به دو صورت نقـل شـده اسـت. یکـی انتساب امام صادق به امام باقر و از او به امام زین‌العابدین و از او به امام حسین و از او به امـام علی علیهم‌السلام و از او به حضرت محمد(ص) و دیگری انتساب امام صادق(ع) بـه قاسـم‌بـن محمدبن ابوبکر و از او به سلمان فارسـی و از او بـه ابـوبکر و از او بـه حـضرت محمـد(ص) (چرخی، ۱۳۶۲: ۱۵-۱۶) چنان که می‌دانیم، از زمان وفـات بایزیـد (در ۲۳۴ یـا ۲۶۱) تـا تولـد

خرقانی، فاصله‌ای یکصد ساله وجود دارد و مشایخ نقشبندیه برای حل این اشکال، خرقانی را به روحانیت بایزید منسوب کرده‌اند. علاوه بر این، در انتساب بایزید به امام جعفر صادق(ع) نیز مابین مشایخ نقشبندیه اختلاف وجود دارد. گروهی از آنان، چنان که ارتباط بایزید و خرقانی را به طریق معنوی و اویسی دانسته‌اند، ارادت بایزید به امام صادق(ع) را نیز به همین طریق توجیه می‌کنند.(باقی‌بالله، ۱۹۶۴: ۷۲، ۲۴۲-۲۴۳) و عده‌ای دیگر از ایشان (چرخی، ۱۳۶۲: ۱۶) بر اساس تذکرةالاولیای عطار (۱۳۷۸: ۱۶۱-۱۶۲) معتقدند که بایزید بیش از صد سال عمر کرد و شاگرد و سقای امام بود و امام او را به بسطام فرستاد تا مردم را ارشاد کند. (نیزبدری کشمیری، ۱۳۷۶: ۲۰۲-۲۰۶)

غیر از این شجره ی طریقت در سلسله ی نقشبندیه، مطالب دیگری نیز مشاهده می‌شود که راه هرگونه توجیهی را بر معتقدان آن می‌بندد. بهترین نمونه ی این مورد، میرغیاث‌الدین، از صوفیان نقشبندی و شاگرد محمدمعصوم سرهندی، است که در دیوان خود (۱۱۹-۱۲۴) مثنوی بلندی با عنوان مناجات دارد و در آن شجره ی طریقت نقشبندیه را از حضرت محمد(ص) شروع کرده و در ادامه به ترتیب به سه خلیفه ی اول و سپس به امامان دوازده‌گانه ی شیعه اشاره نموده و با وصل حضرت مهدی(عج) به بایزید، شجره ی طریقت را به شیخ زمان خود که محمدمعصوم، فرزند احمد سرهندی است، می‌رساند.

سلسله ی دیگر شطاریه، منسوب به عبدالله شطاری (د.۸۹۰) از نبیرگان شهاب‌الدین عمر سهروردی است. شطاری از محمد عارف خرقه داشت و او از محمد عشقی و او از خداقلی ماوراءالنهری و او از ابوالحسن عشقی خرقانی و او از ابوالمظفر ترک طوسی و او از بایزید عشقی و او از محمد مغربی و او از بایزید بسطامی(غوثی، ۲۰۰۱: ۱۴۷-۱۴۸؛ عبدالرحمان چشتی، گ ۲۲ب؛ قس: لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۰۷۳، که سند سلسله را به صورت مخدوش نقل کرده است) بر همین اساس محمد غوثی، از صوفیان شطاری، در گلزار ابرار (۲۰۰۱: ۱۴۸) معتقد است که این سلسله را در ایران و ماوراءالنهر «عشقیه» و در آسیای صغیر «بسطامیه» و در شبه قاره «شطاریه» می‌خوانند. (نیز رضوی، ۱۹۸۳: ۱۵۱) این سلسله، تنها سلسله‌ای است که نام خود را از بایزید بسطامی گرفته است و اگر سخن هجویری (۱۳۸۷: ۲۶۷، ۲۷۸) درباره ی وجود سلسله ی طیفوریه را بپذیریم و بتوانیم برای آن ما به ازای خارجی بیابیم، پر بیراه نیست که

سلسله ی شطاریه یا عشقیه و بسطامیه با سلسله ی طیفوریه ارتباط داشته باشد. به هر روی هجویری، نخستین کسی است که از سلسله ی طیفوریه سخن به میان آورده و ضمن انتساب آن به ابویزید طیفوربن عیسی بسطامی، آن را در زمره ی «ده فرقه ی مقبول» تصوف قلمداد کرده است. تذکره‌های صوفیه ی شبه قاره در قرن یازدهم (عبدالرحمان چشتی، گ۱۷الف-۲۰ب؛ داراشکوه، ۱۳۵۲: ۷۰-۷۱؛ و داراشکوه، ۱۳۴۴: ۱۴) نیز بر طبق همین تقسیم‌بندی فرق تصوف را به صورت کاملاً تصنعی به چهارده فرقه یا خانواده تقسیم کردند و طیفوریه را خانواده ی هفتم آن دانستند. (قادری، ۱۹۹۸: ۱۲۱)

هجویری ذیل سلسله ی طیفوریه، بحث سکر و صحو را نیز پیش می‌کشد و بایزید و پیروان او را اهل سکر و جنید و پیروانش را اهل صحو می‌داند. (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۸۲) هجویری شاید در تاریخ تصوف، نخستین کسی است که به صورت جدی و مفصل به مسأله ی سکر و صحو پرداخته و در ضمن آن، نظر خود را مبنی بر برتری صحو بر سکر ابراز کرده است. عقیده ی هجویری در میان صوفیان شبه قاره بی‌تأثیر نبود و بحث‌های جدیدی را در این زمینه پدید آورد. لعلی بدخشی ذیل احوال شیخ نظام‌الدین امیتهی، از مشایخ معروف چشتیه در لکهنو، اشاره می کند که روزی عبدالقادر بداؤنی، مؤلف منتخب‌التواریخ، از شیخ در معنی این بیت سنایی «صوفیان در دمی دو عید کنند/عنکبوتان مگس قدید کنند» پرسید و شیخ با توجه به مقام سکر و صحو گفت:«معنی این بیت را از من بایزیدی پرسیدی یا جنیدی.» (لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۰۴۸)

## ذکر احوال و اقوال بایزید در مجالس و آثار صوفیه ی شبه قاره

پیش از اینکه به سراغ آثار صوفیه ی شبه قاره برویم، لازم است که دو نکته ی مهم را در همین جا توضیح دهیم. اول آن که انس و ارادت صوفیان شبه قاره نسبت به بایزید، به واسطه ی سه اثر مهم یعنی کشف‌المحجوب، تذکرةالاولیای عطار و عوارف‌المعارف سهروردی ایجاد شده است. درواقع صوفیه ی شبه قاره یا کتاب مهم النور سهلگی را نمی‌شناخته‌اند یا در دسترسشان نبوده است. حتی از کتاب دستورالجمهور احمد خرقانی که بعد از النور در قرن هشتم هجری در مناقب بایزید نوشته شده، نیز بی‌اطلاع بوده‌اند؛ زیرا که در آثار خود نه نامی از آن ها برده‌اند و نه حتی نسخه‌ای از آن ها که در شبه قاره کتابت شده باشد، وجود دارد. نکته ی دوم این است که صوفیان شبه قاره، عمدتاً حکایات و اقوال بایزید را در ملفوظات و مکتوبات خود نقل کرده

و گاهی به توضیح و تفسیر آن هامبادرت کرده‌اند. مکتوبات و به ویژه ملفوظات درشبه قاره، یک ژانر (نوع)به شمار می‌رود و حجم وسیعی ازآثار صوفیه ی آن دیار را بـه خـود اختـصاص داده است. چنان که قبل از این اشاره کردیم، نام بایزید بسطامی در شـجره ی طریقـت سـهروردیه و چشتیه ذکر نشده است؛ ولیکن ارادت آن ها به بایزید به عنوان الگوی برتر و چهـره ی شـاخص تصوف را نمی‌توان نادیده انگاشت. چنان که از دیرباز به بایزیـد لقـب «سـلطان‌العـارفین» داده بودند، صوفیان شبه قاره نیز او را به همین لقب احترام‌آمیز خطاب مـی‌کردنـد. بـا وجـود ایـن، صوفیان دیگری نیز بودند که با این لقب خوانده می‌شدند. عبدالرحیم نقـشبندی (۱۳۳۳ق: ۵)، از صوفیان نقشبندی، بهاءالدین نقشبند را با لقب سلطان‌العارفین خطاب کرده است. صوفیان چشتی نیز قطب‌الدین بختیار اوشی کاکی، فریدالدین گنج‌شکر و سیدمحمد حسینی گیسودراز را با ایـن لقب مورد خطاب قرار داده‌اند.(جمـالی دهلـوی، ۱۳۱۱: ۱۶، ۲۰، ۲۸، ۳۰، ۴۷، ۵۷؛ گیـسودراز، ۱۳۶۲، مقدمه ی عطا حسین:۱) سلطان باهو، از صوفیان قادری هند که صاحب آثار متعـددی از جمله نورالهدی، امیرالکونین و اسرار قادری است، نیز به سلطان‌العارفین مشهور است. (مولـوی عبدالحق، ۱۹۶۱: ۵۴۵)

از بهاءالدین زکریا، مروج سلسله ی سهروردیه در شبه قاره، آثار مهمی باقی نماند و همـت خود را عمدتاً صرف تربیت شاگردان نمود. مهمتـرین شـاگرد و خلیفـه ی او سـیدجلال‌الـدین بخاری بود که پیروانش بعد از او، شاخه ی جدیدی به نام جلالیه ی سهروردیه را پدید آوردنـد. پس از او نواده‌اش، جلال‌الدین حسین بخاری، معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت، سلسله ی سهروردیه را در سراسر شبه قاره منتشر کرد. از مخدوم جهانیان، چندین مجموعـه ی ملفوظـات باقی است که در یکی از آن ها با عنوان خلاصه‌الالفاظ جـامع‌العلـوم (۱۳۷۱: ۱۶۲، ۲۲۷، ۲۳۸-۲۳۹، ۳۱۵، ۳۲۷، ۴۱۵) به چند حکایت و قول بایزید اشاره شده است.

سلسله ی سهروردیه، بعد از سلسله ی کبرویه، به وسیله ی شاگردان مخـدوم جهانیـان بـه کشمیر وارد شد. مهمترین صوفی سهروردی در کشمیر، مخدوم حمزه ی کشمیری (د.۹۸۴) نـام داشت که به بایزید تشبّه می‌جست و در حالت سکر، شطح معروف «سبحانی مـا اعظـم شـأنی» بایزید را تکرار می‌کرد و معتقد بود «آن که چنین گوید بـا ذات احـدیت همبـر بـود.» (رفیقـی،

۲۰۰۳: ۲۵) از شاگردان خاصّ حمزه، بایزید شمه‌ناگی است که از شدت علاقه به بایزید، خود را بایزید می‌خواند. (قاری کشمیری، ۱۳۷۹، مقدمه ی توسلی: ۲۱)

صوفیان چشتیه نیز ارادت ویژه‌ای به بایزید داشتند. معین‌الدین چشتی در سفری که از استرآباد می‌گذشت، با صوفی معروف آنجا، ناصرالدین استرآبادی که خود را به بایزید بسطامی منسوب می‌کرد، ملاقات نمود و ارادت خویش را به وی نشان داد. (جمالی دهلوی، ۱۳۱۱: ۹) بعدها نیز یکی از نبیرگان معین‌الدین را از روی ارادتی که به بایزید داشتند، بایزید نام نهادند. بایزید مزبور از صوفیان بزرگ چشتی در مندو هند بود و در زمان حکومت سلطان محمود خلجی می‌زیست. (عبدالحق دهلوی، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۲۶؛ جمالی دهلوی، ۱۳۱۱: ۱۵) حسام‌الدین متقی، از مشایخ چشتیه در قرن نهم هجری در ملتان که زهد و تقوایش زبانزد خاص و عام بود، نیز نام پسر خود را بایزید نهاد. (عبدالحق دهلوی، ۱۳۸۳: ۴۲۷)

حسن دهلوی که ملفوظات نظام‌الدین اولیاء (د.۷۲۵) را با عنوان فوائدالفؤاد جمع کرده، دو حکایت از بایزید نقل می‌کند. یکی «حکایت نبّاشی که برای توبه نزد بایزید آمد و بایزید در معنی توکل از زبان او به مریدانش گفت که تعداد اندکی از مردم، به خداوند اعتماد دارند» (اولیاء، ۱۳۷۷: ۱۲۵) و دیگری «حکایت همسایه ی جهود بایزید که علت امتناع از اسلام آوردن خویش را نوع اسلام بایزید و عامه ی مردم دانست.» (همان: ۲۱۷-۲۱۸) علاوه بر این، او درباره ی شطحیات بایزید به ویژه شطح «سبحانی» از نظام‌الدین سؤالی کرده و او پاسخی داده است که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

مسأله ی شطحیات به ویژه شطحیات بایزید، در شبه قاره بسیار مورد بحث و گفتگو قرار می‌گرفته و یکی از سؤالات متداول مریدان از مشایخ، شطحیات معروف عرفاست. حمید قلندر نیز در خیرالمجالس (۱۹۵۹: ۲۲۹، ۲۳۸-۲۳۹) که ملفوظات نصیرالدین محمود چراغ دهلی است، درباره ی شطحیات بایزید از چراغ دهلی سؤال می‌کند و او همان پاسخی را به حمید قلندر می‌دهد که هجویری در تشریح شطحیات بایزید در کشف‌المحجوب ذکر کرده است و ما بعداً به آن بازمی‌گردیم.

یکی از پرتألیف‌ترین صوفیان چشتی سیدمحمد حسینی گیسودراز است که علاوه بر رساله‌های متعدد، مکتوبات و ملفوظاتی نیز از او باقی مانده است. روایات و اقوالی که او از

بایزید نقل کرده، عمدتاً مبتنی بر تذکرهالاولیاء عطار است. ملفوظات او را یکی از شاگردانش به نام سیدمحمداکبر حسینی با عنوان جوامع‌الکلم گرد آورده است. گرایش گیسودراز به عقاید شیعه واضح است و در ملفوظات خود.(۱۳۵۶ق: ۲۵۴، ۳۰۱-۳۰۲) نیز تصریح دارد که «هرکه به دولتی رسید، هم از طفیل اهل بیت رسید» و به دنبال آن همچون عطار اظهار می‌دارد که بایزید صد و سیزده پیر را خدمت کرد و هیچ یک، مقصود او را درنیافتند تا این که به نزد امام صادق(ع) رهنمون شد و مراد خود را نزد او یافت.

در جوامع‌الکلم گیسودراز، هفت حکایت از بایزید نقل می‌کند که عبارت است از: «حکایت سه بار سفر کردن بایزید به مکه و توبه کردن از توجه به ماسوی‌الله»(همان: ۲۰۶)، «حکایت ملاقات مرید شقیق بلخی با بایزید و تخطئه ی بایزید، نوع توکل شقیق را» (همان: ۱۹۰-۱۹۱، ۲۴۷)، «آرزوی دیدن اهل عرصات، بایزید را» (همان: ۳۰۲)، «حکایت مردی که او را ولی می‌خواندند و آب دهان انداختن وی در زمین مسجد و روی گردانیدن بایزید از او» (همان: ۲۷)، «حکایت شبی که بایزید در اقامه ی نماز شب، سستی کرد» (همان: ۱۲۸)، «حکایت بار زیادی که بایزید بر شتر نهاده بود و مردم او را ظالم خواندند و اظهار کرامت وی در همانجا» (همان: ۱۴۳) و «حکایت متابعت کامل بایزید از پیغمبر(ص)مگر در سه مورد.» (همان: ۱۷۷)

گیسودراز از شاگردان برجسته ی نصیرالدین محمود چراغ دهلی در دکن بود و بنا به آثار وی با عرفان ابن‌عربی، به خوبی آشنایی داشت. اما علی‌رغم انس او با مکتب ابن‌عربی، لطافت و سوز و گداز خاصی در سخنان او به چشم می‌خورد و کلام او را به عین‌القضاه همدانی نزدیک می‌سازد. عین‌القضاه در تاریخ تصوف به گفتن سخنان گستاخانه مشهور است. یکی از این سخنان، دفاعی است که از ابلیس می‌کند و او را در سرپیچی از سجده بر آدم معذور می‌داند. گیسودراز نیز بر همین اساس قولی را به بایزید نسبت داده که اگر واقعاً این قول از او باشد، بایزید را بایستی نخستین صوفیِ مدافع ابلیس به شمار آورد. «فرمودند: روزی بایزید...امتان محمد را از عذاب دوزخ خلاص می‌طلبد. قبول شد. باز مغفرت ابلیس خواست. فرمان آمد او آتشی است، تاب آتش تواند آورد. تو خاکی غم خود بخور.» (همان: ۱۳۴)گیسودراز پیش از این نیز قولی از بایزید نقل کرده که با قول او درباره ی ابلیس قرابت دارد: «ابویزید می‌گوید: من هوالنار کیف یحترق» و بعد از آن این تفسیر را از خود اضافه می‌کند که یادآور سخنان

عین‌القضاه است: «این سخن از جهانی دیگر است. یعنی ما سوخته ی آتش عشقیم و ما را عادت بر سوختن به آتش عشق است. تا قوت ما همان شده است و غذای ما همان آمده و آتش دوزخ یک شراره از آتش محبت باشد. به ضرورت آتش دوزخ، ایشان را نسوزد که ایشان همین آتش عشق گشته است...» (همان: ۱۳۳)

گیسودراز در رسائل خود نیز به بایزید اشاره کرده است. او در رساله ی تفسیر سوره ی فاتحه ذیل آیه ی «ایاک نستعین» حکایتی از بایزید نقل کرده که چون بایزید وفات کرد، ندا آمد که چه آوردی؟ و بایزید در پاسخ گفت که هیچ، اما شرک نیاوردم. و خطاب آمدکه چنین نیست. «یاد کن آن شب را که شیر خورده بودی و شکمت درد گرفته بود و آن درد را نسبت به شیر کردی.» او به دنبال این حکایت یک رباعی می‌آورد که نشان می‌دهد گفتگوی مزبور را بر اساس مشرب وحدت وجود تفسیر می‌کند:

از در خویش مرا بر در غیر بری — باز گویی که چرا بر در غیری گذری

کجا غیر کو غیر کو نقش غیر — سوی الله و الله فی الوجود

(گیسودراز، ۱۳۶۰: ۵)

علاوه بر این، اودر رسائل خود به «حکایت دیدار مرید ابوتراب نخشبی با بایزید و مردن آن مرید با دیدن بایزید» و «حکایت شنیدن بایزید آیه ما قدروا الله حقّ قدره را و سخن وی به خداوند که اگر به تو راهی نیست، درد طلب را چرا در دل گدای خود انداختی» اشاره کرده است (همان، ص۲۸، ۳۷). در مکتوبات نیز، برخی از سخنان بایزید در معراج را نقل می کند که بعداً به بخشی از آن ها خواهیم پرداخت. (۱۳۶۲ق: ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۳)

چنان که پیش از این ذکر کردیم، سلسله‌ی نقشبندیه را باقی‌بالله در شبه قاره رواج داد. بعد از وی اکثر نقشبندیان، شاگردان باواسطه و بی‌واسطه ی او به شمار می‌روند. باقی‌بالله بجز عقیده‌ای که درباره ی ارتباط بایزید با امام صادق(ع) داشت و شعری نیز در همین زمینه سروده بود، تنها به مریدان خود توصیه می‌کند که رضای مادر را به دست آورند؛ چراکه بایزید آن را پیش از هر کاری واجب می‌دانست.(باقی‌بالله، ۱۹۶۴: ۸۳) شاگرد مهم و تأثیر گذار باقی‌بالله، احمد سرهندی بود که نقطه‌ی عطفی در تاریخ تصوف هند به شمار می‌رود و از همین روست که به او لقب مجدّدِ الف ثانی داده‌اند. باقی‌بالله خود، در یکی از مکتوباتش به این امر اشاره کرده و نوشته است: «شیخ احمد نام مردی است در سرهند، کثیرالعلم و قوی‌العمل. روزی چند

فقیر با او نشست و برخاست کرده، عجائب بسیار از روزگار و اوقات او مشاهده کرد. به آن می‌ماند که چراغی شود که عالم‌ها ازو روشن گردند. بحمدالله احوال کامله ی او مرا به یقین پیوسته...» (همان: ۱۳۰؛ نیز←کشمی، ۱۹۸۸: ۱۴۴-۱۴۵) مهمترین اثر سرهندی، مکتوبات اوست که حاوی نکات دقیق و بدیعی است. با آن که نام بایزید در شجره ی طریقت نقشبندیان وجود دارد و همه ی مشایخ نقشبندی او را با لقب سلطان‌العارفین خطاب کرده‌اند؛ اما احمد سرهندی در هیچ کجا از این لقب برای بایزید استفاده نمی‌نماید، مگر یک جا، آن هم به کنایه و حتی هیچ حکایتی که مبنی بر بزرگی وی باشد، نقل نمی‌کند. در عوض هر جا که خواسته از بایزید یاد کند، بحث شطحیات او را پیش کشیده و در نقد آن ها سخن رانده است. ما در بحث شطحیات بایزید به عقیده ی سرهندی بازخواهیم گشت.

نقشبندی دیگر، بدرالدین بدری کشمیری است که کتاب سراج‌الصالحین را در آداب تصوف در قرن دهم هجری تألیف کرد و در آن حکایات و اقوال بسیاری از بایزید بر اساس تذکره‌الاولیای عطار نقل نمود. برخی از آن ها، عبارت است از: «حکایت مریدی که به پیروی از بایزید پای خود را دراز کرد و چون خواست جمع کند نتوانست» (بدری کشمیری، ۱۳۷۶: ۴۴)، «حکایت پریشان خاطری بایزید در اثر خوشه ی انگوری که در خانه داشت» (همان: ۴۶)، «حکایت مردی که بایزید را بعد وفات در خواب دید و از بایزید خواست او را وصیت کند و بایزید او را به داشتن درد طلب توصیه کرد» (همان: ۴۸)، «حکایت ملاقات مرید شقیق بلخی با بایزید و تخطئه ی بایزید، نوع توکل شقیق را» (همان:۹۰-۹۱) و «حکایت دیدار مرید ابوتراب نخشبی با بایزید و مردن آن مرید با دیدن بایزید.» (همان: ۹۹-۱۰۰؛ برای حکایات و اقوال دیگر←همان: ۲۹، ۳۹، ۵۶، ۶۴، ۷۵، ۹۵، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۶۸، ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۳۵، ۲۸۵، ۲۹۷)

حکایات و اقوال بایزید در اشعار صوفیان نیز تبلور یافته است. یکی از صوفیان ناشناس قادری در قرن سیزدهم هجری، حکایات و حکم مشایخ صوفیه را با عنوان تحفه ی احمدی به نظم کشیده و به شیخ خود که شیخ احمد نام دارد، تقدیم کرده است. حکایاتی که درباره ی بایزید است، عبارت است از: «حکایت جوانی که در اثر یک بار نگاه کردن به روی بایزید دعایش مستجاب شد» (تحفه ی احمدی: ۱۸)، «حکایت الله گفتن بایزید و ندای حق که تو

کیستی که ما را می‌خوانی و بیهوش شدن بایزید» (همان: ۴۲)، «حکایت آن مریدی که علت بسط و شور بایزید را می‌پرسید» (همان: ۶۶)، «حکایت بایزید که خود را چهار ساله می‌دانست» (همان: ۶۷)، «حکایت دیدن بایزید، خدا را در خواب و چگونگی وصل را از او پرسیدن» (همان: ۹۷)، «حکایت آن که بر در بایزید آمد و سراغ او را گرفت و پاسخ او که بایزید در خانه نیست» (همان: ۹۸-۹۹) و «حکایت وفات بایزید و خطاب خداوند به او که چه آوردی.» (همان: ۲۳۶-۲۳۷؛ نیزهمان: ۱۷۶-۱۷۸)

در میان سلاسل صوفیه ی شبه قاره، شاید هیچ سلسله‌ای به اندازه ی شطاریه به بایزید اعتقاد و ارادت نداشته باشد. ظهور این سلسله به قرن نهم برمی‌گردد که عبدالله شطاری آن را در شهرهای جونپور و مالوه هند معمول ساخت. (احمد، ۱۳۶۷: ۶۳) مهمترین شیخ این سلسله بعد از شطاری، محمد غوث گوالیاری (د.۹۷۰) بود. نیاکان او از اولاد عطار نیشابوری بودند که از خراسان به شبه قاره مهاجرت کردند. (غوثی، ۲۰۰۱: ۲۶۷؛ لاهوری، ۱۹۱۴: ۳۳۳) گوالیاری صوفی اهل سکر بود و همایون پادشاه گورکانی به وی ارادت وافری می‌ورزید. او به شیوه ی سلوک و تعالیم و شطحیات بایزید، اعتقاد فراوان داشت و احوالش چنان شبیه به بایزید بود که حتی به تبعیت از وی، کتابی با عنوان معراج‌نامه نوشت و در آن کتاب، مقامات حال عروج خویش را درج کرد. همین امر باعث گرفتاری او شد و مخالفت شدید علمای عصر را برانگیخت. (لاهوری، ۱۹۱۴: ۳۳۳-۳۳۴؛ نیزرضوی، ۱۹۸۳: ۱۵۷-۱۵۸) بعد از وی، شاگردش، وجیه‌الدین گجراتی (د.۹۹۸) ملقب به طاووس‌الاولیاء، شیخ سلسله ی شطاریه شد. او نیز مورد توجه دربار همایون قرار گرفت. اعتقاد او همچون پیرش، چنان به بایزید زیاد بود که مردم را همواره تحریض می‌کرد که «اگر فایده ی باطنی می‌خواهید در سلسله ی شطاریه ی سلطان‌العارفین، سلطان بایزید بسطامی درآیید و پیران این سلسله را مرید گردید» و با حالت اعتراض نسبت به سلسله‌های دیگر می‌گفت: «اگر عظمت و رفعت خواهید در سلسله ی چشتیه و قادریه روید و بیعت نمایید.»(لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۱۱۱) گجراتی اعتقاد داشت که پیرش، گوالیاری، همان بایزید است که در این بدن تمثل یافته است. پس «هرکه خواهد باطن سلطان‌العارفین، سلطان بایزید بسطامی را به ظاهر بیند، گو برود بر ظاهر شیخ محمد غوث نظر اندازد.» (همان: ۱۰۹۶)

**بایزید به روایت تذکره‌های صوفیه در شبه قاره**

تذکره‌های صوفیان در شبه قاره از قرن هشتم هجری به بعد تألیف شده‌اند. اکثر مطالبی که در آن ها درج است، دست اول نیست و غالباً به غلطات و بدفهمی‌های متعددی دچار است. منابع و مآخذ عمده ی آن ها در درج احوال و اقوال صوفیان بزرگ خصوصاً صوفیان ایران، طبقات‌الصوفیه ی خواجه عبدالله انصاری و تذکره الاولیای عطار و گاهی نفحات‌الانس جامی است.

نخستین کتابی که احوال نخستین صوفیان را به صورت جداگانه تصنیف کرده، سلک‌السلوک است. مؤلف آن، ضیاءالدین نخشبی احتمالاً از صوفیان چشتی بود که این کتاب را در ۱۵۱ فصل یا سلک نوشت. او ۱۳۸ سلک را به آداب تصوف اختصاص داده و در آن ها اقوال صوفیه را به عنوان شاهد استفاده کرده است.۱۳ سلک پایانی نیز ویژه ی احوال صوفیه بزرگ است که به هر کدام، یک سلک تعلق گرفته است. نخشبی علاوه بر این که به صورت پراکنده در سلک‌های شانزدهم، سی و هشتم، پنجاه و ششم، صد و بیست و پنجم، صد و بیست و ششم و صد و سی و پنجم به حکایات و اقوال بایزید اشاره می‌کند، سلک صد و چهل و دوم را نیز به او اختصاص می‌دهد و بر اساس تذکره الاولیای احوال بایزید را بازنویسی می‌نماید. نکته ی بدیع سلک‌السلوک، اشعاری است که نخشبی از خود، در پی برخی از حکایات و اقوال بایزید اضافه کرده و لطف و ظرافت خاصی به آن ها بخشیده است.

تذکره ی دیگر، مرآه‌الاسرار عبدالرحمان چشتی است که در قرن یازدهم هجری نوشته شده است. او در مقدمه ی کتابش، ارادت فراوان خود را به بایزید نشان داده و اظهار داشته است که هرچه چله‌نشینی می‌کردم و ریاضات متعدد بر خود هموار می‌ساختم، به مطلوب خود نمی‌رسیدم. تا این که در سال ۱۰۳۰هجری که مشغول خواندن تذکرةالاولیا بودم «چون در ذکر معراج سلطان‌العارفین، حضرت خواجه بایزید بسطامی قدّس سرّه رسید آن حالت را که همیشه تمنا می‌نمود، بی‌تکلّف منکشف گشت.»(عبدالرحمان چشتی: گ۹الف) قبل از این هم اشاره می‌کند که برای مرید قبیح است که خود را به مذاهب فقهی منسوب دارد و همان بهتر که سالکان خود را به مذهب اهل تصوف نسبت دهند، همچنان که بایزید خود را به مذهب امام صادق(ع) نسبت کرد. (همان، گ۷الف-۷ب) عبدالرحمان چشتی، احوال صوفیه را به صورت

طبقه طبقه ذکر کرده و احوال و اقوال بایزید بسطامی را در طبقه ی هفتم گنجانده است. عمده ی منابع او در این طبقه، تذکرةالاولیا و کشف‌المحجوب و شرح شطحیات روزبهان است. (همان: گ۱۰۷الف-۱۰۹ب)

تذکره ی دیگر که همزمان با مرآه‌الاسرار نوشته شده، سفینه‌الاولیا است. مؤلف این تذکره، محمد داراشکوه، از شاهزادگان گورکانی هند است و با این که اشتغالات حکومتی وی بسیار بود؛ اما تعلق خاطر زیادی به صوفیه داشت و به یکی از مشایخ قادری به نام ملاشاه، دست ارادت داده بود. او تألیفات زیادی دارد که از جمله ی آن ها سفینه الاولیا و سکینه‌الاولیا است. کتاب او در چندین فصل تنظیم شده و هر فصل به مشایخ سلسله‌های موجود هند اختصاص یافته است. علاوه بر این، کتاب فصلی دارد با عنوان «سلسله ی شریف خواجه‌های بزرگ» (داراشکوه، ۱۳۱۸: ۷۳-۷۴) داراشکوه در این فصل، قسمتی را به احوال بایزید اختصاص داده و منبع عمده ی وی، تذکره‌الاولیا و نفحات‌الانس جامی است. نکته ی قابل توجه آن است که او احوال بایزید را ذیل سلسل نقشبندیه درج نکرده و به نوعی خواسته القا کند که بایزید داخل هیچ سلسله ی رسمی نبوده است.

کتاب دیگر، تذکره ی معیار سالکان طریقت نوشته ی میرعلیشیر قانع تتوی(د.۱۲۰۳) است. نیاکان تتوی از اخلاف اصیل‌الدین عبدالله دشتکی (د.۸۸۳) بودند که از شیراز به شبه قاره کوچیدند. او دراین تذکره سوانح احوال ۱۷۶۰ تن از زهّاد و صوفیه و بزرگان را قرن به قرن بیان می‌کند. تراجم رجال قرن اول تا دهم هجری، تقریباً خلاصه‌ای‌از کتب پیشین‌است.(تتوی، ۱۳۷۹، مقدمه ی نوشاهی:۷۳-۷۴)نکته ی بدیع تذکره ی تتوی در ذکراحوال بایزید، اشاره ی او به دو بایزید است که یکی بایزید کبیر یا طیفوربن عیسی‌بن سروشان، شاگرد امام صادق(ع)است و دیگری بایزید صغیر یا طیفوربن آدم‌بن عیسی‌بن علی زاهد بسطامی‌که متأخّراست و بعد از بایزید کبیر می‌زیست وهرگز با امام ملاقات نداشت و شاگرد او نبود. با وجود این، تتوی احوال این دو را به هم آمیخته و غلطات متعدد درآن وارد کرده است. منابع اودراین بخش تذکرةالاولیا، جامع‌الاسرار سیدحیدرآملی و اخبارالاخیار عبدالحق دهلوی است.(همان:۱۲۶-۱۲۷)

تذکره ی دیگر، مرآةالاولیا نوشته ی شیخ محمد شعیب (د.۱۲۳۸) است. منبع عمده ی وی در احوال بایزید، تذکرة الاولیا، رشحات عین‌الحیات کاشفی و نفحات‌الانس جامی است. او ذیل

فصل مربوط به بایزید، به هر دو قول شاگردی مستقیم وی نزد امام صادق(ع) و اویسی بودن رابطه ی ایشان اشاره کرده است. بدون این که یکی را بر دیگری ترجیح دهد. (شعیب، ۱۳۷۹: ۲۰۸-۲۱۰) شعیب علاوه بر این که فصلی را به بایزید اختصاص داده، در لابه‌لای مطالب کتاب به حکایات مختلف بایزید اشاره کرده است. (همان: ۹، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۹۵، ۳۰۶، ۴۰۲)

تذکره ی مهم دیگر، خزینه‌الاصفیا نوشته ی غلام سرور لاهوری، یکی از عالمان و ادیبان بزرگ شبه قاره است. کتاب او جزو آخرین کتاب‌هایی است که در عالم تصوف بر سنت آثاری همچون تذکره‌الاولیای عطار و نفحات‌الانس جامی در اواخر قرن سیزدهم نوشته شده است. لاهوری کتاب خود را به چندین باب تقسیم کرده و هر باب را به مشایخ یکی از سلسله‌های معروف شبه قاره اختصاص داده است. اطلاعات او در مورد مشایخ گذشته برگرفته از آثاری همچون طبقات سلمی، طبقات انصاری و تذکره‌الاولیای عطار است. او احوال بایزید را ذیل سلسله ی نقشبندیه درج کرده و منبع عمده ی او تذکره‌الاولیای عطار است. (لاهوری، ۱۹۱۴: ۵۱۹-۵۲۲) چیز تازه‌ای در مطالب او موجود نیست به جز آن که یک قطعه ی هشت بیتی از خود در ماده تاریخ وفات بایزید افزوده است. (همان: ۵۲۲)

### شطحیات بایزید در شبه قاره

نخستین صوفی که در شبه قاره به صورت جدّی با شطحیات بایزید مواجهه داشته و آن ها را مورد بحث و بررسی قرار داده، هجویری است. هجویری یک صوفی متشرّع است و سعی می‌کند هرچه صوفیه ی بزرگ گفته‌اند خصوصاً شطحیات آنان را ابتدا به معیار شریعت بسنجد و سپس در مقام توجیه و تفسیر آن ها با استفاده از کتاب و سنت برآید. معروف‌ترین شطح بایزید که بسیار محلّ مناقشه قرار گرفته «سبحانی ما اعظم شأنی» است. هجویری چگونه می‌تواند این کلام معارضِ با شریعتِ بایزید را بپذیرد؟او ذیل فصلی با عنوان «الکلام فی الجمع و التفرقه» (۱۳۸۷: ۳۷۴-۳۷۶) اظهار می‌دارد که سالک از دو راه به مطلوب حقیقی دست خواهد یافت. یکی، راه مجاهدت است که سالک باید با ریاضت و چله‌نشینی طی کند و دیگری، راه مشاهدت است که اختیار و سعی سالک در آن هیچ دخلی ندارد و هرچه هست، موهبت خداوند است. بدین ترتیب، حاصل راهِ نخست، تفرقه است و ثمره ی راه دوم، جمع. فلذا خیر سالک در آن است که اگر هم مجاهدتی دارد، چشم به موهبت خداوند بدوزد تا از تفرقه رها گردد و به جمع

بپیوندد. هجویری با کشف مرض تفرقه، داروی آن را نیز تجویز می‌کنـد-قـرب نوافـل. حـدیث قرب نوافل از احادیث قدسی است که صوفیه، فراوان از آن استفاده کرده‌انـد. بـر اسـاس ایـن حدیث، هجویری تأکید می‌کند که هرکه به این مقام برسد، موهبت حق نصیب او شده و در این مقام است که کلام «سبحانی ما اعظم شأنی» از سالک صادر می‌شود. چراکه حق بر وی مـستولی شده و فعل او فعل حق است؛ همانگونه که خداوند به پیغمبرش(ص) فرمـود: «و مـا رمیـت اذ رمیت ولکنّ الله رمی(انفال: ۱۷)». هجویری با آن که در فصل «الکلام فی السّکر و الصّحو» صحو را بر سکر برتری داده و بدین طریق مقام جنید را افضل از مقام بایزید دانسته است(همان: ۲۸۲)، ولی‌در فصل«جمع و تفرقه»بایزید را بر صدرنشانده و صاحب مقام جمـع انگاشـته اسـت. او در پایان همین فصل، کلام خود را کامل می‌کند و ضمن تقسیم مقام جمع به«جمع سلامت»و «جمع تکسیر»، بایزید را در مقام جمع سلامت می‌گنجاند؛ زیرا که خداوند بایزیـدرا از غلبـه ی حـال محافظت‌کرد و اجازه نداد اوذره‌ای پای خویش را ازطریق‌شریعت بیرون بگذارد.(همان: ۳۷۹)

عقیده ی هجویری درباره ی شطح بایزیـد و مقـام معنـوی وی، البتـه در صـوفیان بعـدی خصوصاً صوفیان شبه قاره بی‌تأثیر نبود. در میان مشایخ چشتیه، نظام‌الدین اولیا تمایلی به تفـسیر و توضیح شطحیات بایزید نشان نداد. در مورد شطح «سبحانی»، معتقد بود که بایزیـد «در آخـر عمر از آن مستغفر شد و گفت من این سخن، نیکو نگفتم. من جهودی بودم. ایـن سـاعت زنّـار می‌گسلم و از سر مسلمان می‌شوم.» (اولیا، ۱۳۷۷: ۲۳۱) ولیکن شاگرد و خلیفه ی او، نصیرالدین محمود چراغ دهلی با وجودی که از روی تواضع، این دسـت سـخنان را انـدازه ی فهـم خـود نمی‌داند؛ اما باز تأکید می‌کند که این گونه کلمات، شطحیات عشّاق است و مشایخ آن هـا را از سر حال گفته‌اند. در جایی هم که با اصرار مریدان در تفسیر آن مواجه شده، به سخنان هجـویری تمسّک جسته و با ذکر حدیث قرب نوافل، اظهار می‌دارد که بایزید شطحیات را در حالت قـرب حق بر زبان رانده است. (چراغ دهلی، ۱۹۵۹: ۲۲۹، ۲۳۸-۲۳۹) شاگرد چراغ دهلی، گیـسو دراز (۱۳۶۲: ۹-۱۰، ۱۲) نیز بر اساس عقیده ی وحدت وجود، معتقد اسـت کـه عـارف هرچنـد در جهان انسانی حضور دارد؛ ولی در حالت اتحاد و وصال از اصلِ وجود، فیض و نور می‌گیـرد و این گونه سـخنان را کـه پرتـو آن نـور اصـیل اسـت، بـر زبـان مـی‌رانـد. از آن جـایی کـه گیسودراز(۱۳۶۰: ۴۴-۴۷) معتقد به رؤیت خداوند در این دنیا با چـشم سـر اسـت، در جـایی

(همان: ۸۸) شطح «سبحانی» را به معنی رؤیت خداوند به وسیله ی بایزید در این دنیا دانسته و البته برای این که خود را به عرفان ابن‌عربی هم نزدیک کند، می‌نویسد (همان: ۳۸) که حق‌الحقیقت یا «بود» انسان کامل در شطح «سبحانی» خود را نشان داده است.

صوفی چشتی دیگر که به تفسیر شطحیات بایزید مبادرت کرده، حمیدالدین ناگوری، از مشایخ قرن ششم و هفتم هجری است. شهرت وی به تفسیری است که با عنوان لوایح بر کتاب سوانح احمد غزالی نوشته است. ناگوری همچون غزالی با استشهاد به آیه ی «یحبّهم و یحبّونه» از اتحاد عاشق و معشوق و عشق سخن می‌گوید و اعتقاد دارد که بایزید در همین مقام شطح «سبحانی» را بر زبان راند: «نقطه‌های یحبّهم را در زمین فطرت افکندند، تخم یحبّونه برآمد. هر آینه تخم دویم هم‌رنگ تخم اول باشد. سبحانی... اگر پدید آید از این اصل پدید آید و این معنی به ذوق معلوم گردد» (همدانی، ۱۳۳۷: ۱۱۱-۱۱۲؛ نیز۹-۱۰، ۴۰-۴۱). او در جایی دیگر باز به شطح بایزید اشاره می‌کند و این رباعی را در تفسیر آن می‌آورد:

چون نور ظهور تو مرا پست کند وز باده ی عشق مر مرا مست کند
برتر شوم از عالم امکان آنگه در عین کمال واجبم هست کند

(همان: ۴۸)

داراشکوه نیز در سکینه‌الاولیا که در احوال مشایخ قادری خصوصاً شیخ خود، ملاشاه و شاه میانجیو است، شطح «سبحانی» بایزید را بر اساس طریقه ی قادری و از زبان ملاشاه چنین تفسیر می‌کند: «نظر عالی این همه اولیاءالله بر همان اصلِ وجودِ لامحدود افتاده و چون خودی خود را در آن وجودِ بی‌حد و آن ذاتِ موجودِ بی‌نهایتِ بی‌کران فانی ساخته‌اند، اگر حق می‌گویند همان وجودِ بی‌حدِ مطلق را می‌گویند و در نظرهای خود، همان ذاتِ موجودِ بی‌حد را دارند» و در ادامه می‌افزاید: «در مشرب ما... به این مرتبه ی اعلی رسیدن بر کمال حال میسر است، بر وجه اتمّ و اکمل.» (داراشکوه، ۱۳۴۴: ۱۸۸)

رکن اساسی سلسله ی نقشبندیه، پایبندی مطلق به احکام شریعت و ایجاد حد و مرز میان عبد و معبود است. در این میان احمد سرهندی ملقب به امام ربانی و مجدّدِ الف ثانی، سرآمد همه ی صوفیان نقشبندی است. اصرار شگفت‌آور سرهندی بر شریعت، راه را بر هرگونه توجیه و تفسیر ترّهات و طامات صوفیه بسته و تیغ تیز شریعت‌مداری وی، قربانی زیادی از این طایفه گرفته است. در نظر سرهندی«طریق صوفیه فی‌الحقیقت خادم علوم شرعیه است»و مقصود از

سلوک «حصول ازدیاد یقین است به معتقدات شرعیه که حقیقت ایمان است.» فلذا اگر صوفیه به وجد و حالی می‌رسند و مکاشفات و الهامات برای ایشان حاصل می‌گردد تا به میزان شرع سنجیده نشود، ذره‌ای ارزش ندارد و در واقع مشاهداتی که صوفیه به آن خرسندند، در مرتبه ی ثانی قرار دارد (سرهندی، ۱۹۷۷ ج۱: ۳۲۶-۳۲۷، مکتوب۲۰۷؛ همان: ۳۳۹، مکتوب۲۱۰؛ نیز←همان: ۳۵۲، مکتوب۲۱۷). مشایخ صوفیه اگر ارج و قربی دارند، به واسطه ی آن است که «احوال و مواجید را تابع احکام شرعیه ساخته‌اند» (همان: ۳۵۹، ۳۶۴، مکتوب۲۲۱). ذوالنون و بایزید و جنید و شبلی با زید و عمرو و بکر و خالد «در تقلید مجتهدان در احکام اجتهادیه» برابرند و مکاشفات و الهامات، مایه ی مزیّت ایشان نیست. آنچه به آن ها امتیاز بخشیده، تبعیت آنان در همه ی احوال و حالات از احکام شریعت بوده است. (همان ج۲: ۱۵۵-۱۵۶، مکتوب۵۵) بدین ترتیب سرهندی به خود اشاره می کند و تأکید می‌نماید که اگر به حقیقت معتقدات اهل سنت و جماعت دست یابد و ذره‌ای از احوال و مواجید برای وی حاصل نشود، باکی نیست. (همان ج۱: ۲۲۱، مکتوب۱۱۲)

سرهندی یک صوفیِ وحدتِ شهودیِ تنزیهی است. او خود در مکاتباتش (ج۱: مکتوب ۴۳) تصریح دارد که ابتدا بر مشرب پیرش، باقی‌بالله، وحدت وجودی بوده و عقاید ابن‌عربی را در این باب، تدریس و تقریر می‌کرده است؛ اما بعدها از آن روی گردانیده و به مقام بالاتر از آن یعنی به مقام وحدت شهود یا توحید شهودی دست یافته است. او در توضیح وحدت شهود می‌نویسد: «توحید شهودی یکی دیدن است... و توحید وجودی، یکی موجود دانستن و غیر او را معدوم انگاشتن.» او در توضیح این دو نوع توحید می‌گوید:«توحید وجودی، مثل این است که سالک به وقت طلوع آفتاب، ستاره‌ها را نفی کند و معدوم بداند و توحید شهودی مثل آن است که سالک به وقت طلوع آفتاب ستاره‌ها را نبیند و این ندیدن به واسطه ی غلبه ی نور آفتاب است و چون سالک در این وقت، دچار ضعف بصر است، نمی‌تواند ستاره‌ها را ببیند. اما اگر ضعف بصر او از بین برود...البته ستاره‌ها را نیز مشاهده می‌کند که از آفتاب جداست» (همان ج۱: ۱۱۱-۱۱۲، مکتوب۴۳). سرهندی با آن که سعی دارد، خود را وارد معرکه ی رد یا قبول شطحیات صوفیه نکند (همان ج۳: ۳۵۵، مکتوب۳۳)، ولی در جایی شطح سبحانی بایزید را مطابق عقیده ی وحدت شهود تفسیر می‌کند و می‌نویسد: «قول...ابی یزید البسطامی سبحانی...

اولی و انسب آن است که به توحید شهودی فرود بایـد آورد و مخالفـت را دور بایـد سـاخت. هرگاه ماسوای حق سبحانه از نظرشان مختفی شد، در غلبـه ی آن حـال بـه ایـن الفـاظ تکلّـم فرمودند و غیر حق سبحانه، اثبات ننمودند... و در سبحانی نیز تنزیه حق است نه تنزیه خود کـه او به تمامه از نظر او مرتفع شده است... این سخنان در مقام عین‌الیقین که مقـام حیـرت اسـت، بعضی را رو می‌دهد و چون ازین مقام می‌گذرانند و به حق‌الیقین می‌رسانند، از امثال این کلمات تحاشی می‌نمایند و از حد اعتدال تجاوز نمی‌فرمایند.» (همان ج۱: ۱۱۲، مکتوب۴۳)

سرهندی در جاهای دیگر نیز از اصطلاحات قرآنی علم‌الیقـین، عـین‌الیقـین و حـق‌الیقـین استفاده می‌کند. علم‌الیقین، پایین‌ترین مرتبه است و مرتبه‌ای است که عارفان وحدت وجودی بـه آن نائل شده‌اند. مرتبه ی دوم، عین‌الیقین است و سالک در آن به مقام وحدت شهود می‌رسـد و امثال بایزید و حلاج و جنید در این مقام شطح گفته‌اند. مرتبه ی سوم، حق‌الیقین است که سالک به مقام عبودیّت دست پیدا می‌کند. این مقام، لایق هر کسی نیست و تنها سالکانی به ایـن مقـام می‌رسند که مقام جمع را طی کرده و به مقام فرق بعد الجمـع رسـیده باشـند.(همـان ج۲: ۲۲۰، مکتوب ۸۰؛ همان: ۲۴۰-۲۴۱، مکتوب۹۵) چنانکه ملاحظه کردیم، عقیـده ی سـرهندی مخـالف عقیده ی هجویری است. او برای مقام تفرقه ی بعد از جمع، امتیاز ویژه‌ای قائل است و آن را بـر جمع مورد نظر هجویری، رجحان می‌دهد.

به جز شطح «سبحانی»، دو شطح دیگر بایزید از نظر سرهندی دور نمانده و به تیغ انتقاد وی گرفتار آمده است. یکی شطح «لوائی ارفع من لواء محمد» (نشان من بلندتر است از نشان محمد) است که مشهور است بایزید آن را در معراج خود بر زبان رانده است. بـه نظـر سـرهندی ایـن سخن از بزرگترین غلطات صوفیه است؛ زیراکه آنچه بایزید در معراج دیده، مثـال پیغمبـر(ص) بوده که در تحت اسم آن حضرت مندرج است. از این رو خود را بـالاتر از مثـال پیغمبـر(ص) دیده و چون در حال سکر بوده و قدرت تمیز حق از باطل نداشته، به غلط افتاده و چنین کلامی بر زبان جاری ساخته است. (همان ج۱: ۳۲۱، مکتوب۲۰۲؛ همان: ۳۵۶، مکتوب۲۲۰) شطح دیگر «اگر عرش و آنچه در عرش است در زاویه ی قلب عارف بنهند، عارف را از فراخی قلـب هـیچ احساس به آن نشود» است که خشم و تأسف سرهندی را برانگیخته و او را واداشـته اسـت کـه بنویسد: «عجب هزار عجب! رؤسای صوفیه که سلطان‌العارفین و سیدالطائفه باشند، هرگاه چنـین

گویند... از دیگران چه گوید و نویسد.» (همان ج۲: ۳۲، مکتوب۱۰) به اعتقـاد سـرهندی هرگـاه قلب سالک به نهایت استعداد خود برسد، تازه قابلیّت آن را می‌یابـد کـه بـه فـیض لمعـه‌ای از لمعات بی‌نهایت حق برسد و این لمعه نسبت به لمعات الهی قطره‌ای است در برابـر دریـا. پـس اگر قلب عارف را عرش‌الله خوانده‌اند، نه به دلیل عظمت و فراخی آن است؛ بلکه بر سبیل تشبیه و تمثیل است. او سپس در توضیح سخن خود می‌نویسد: «چنانچه عرش مجید بـرزخ اسـت در میان عالم خلق و عالم امر در عالم کبیر، و جامع است هر دو طرف خلق و امر را، قلب نیز برزخ است میان عالم خلق و عالم امر در عالم صغیر، و جامع است هر دو طرف خلق و امرِ آن عالم را (همانجا؛ نیزهمان ج۲: ۵۱، مکتوب۲۱). با این همه، سرهندی برای تلطیف فضا، تأکید می‌کند که اگر بایزید این سخن را در حالت سکر گفته باشد، رواست.

## نتیجه

بایزید از دو جهت در شبه‌قاره، خوش درخشید. یکی از جهت احوال و مقامـاتی کـه از او در تذکره‌ها و مجالس و مکتوبات و ملفوظات شبه قاره نقل شد و دیگر از جهت شطحیاتی که از او برسر زبان‌ها افتاد و اقبال وانکار پاره‌ای از مشایخ صوفیه ی شبه قاره را برانگیخـت. از میـان صوفیان‌بزرگ شبه قاره، تنهاهجویری و سرهندی با نگاهی متفاوت به‌شطحیات بایزید نگریسته اند. هجویری نگاهی معتدل و مبتنی بر شریعت، به شطحیات بایزید دارد و سرهندی سخت بـرآن هـا می تازد.

## منابع

۱- آریا، غلامعلی، چشتیه، **دانشنامه ی جهان اسلام**، ج۱۱، چاپ اول، تهران: کتاب مرجع، ۱۳۸۶.

۲- احمد، عزیز، **تاریخ تفکر اسلامی در هند**، ترجمه ی نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، چاپ اول، تهران: کیهان و علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.

۳- اولیاء، نظام‌الدین، **فوائدالفؤاد**، گردآوری حسن دهلوی، تصحیح محمد لطیف ملک، به کوشش محسن کیانی، چاپ اول، تهران: روزنه، ۱۳۷۷.

۴- باقی‌بالله، **کلیات**، مرتبه ابوالحسن زید فاروقی و برهان احمد فاروقی، چاپ اول، لاهور: دین محمدی پریس، ۱۹۶۴.

۵- بخاری، سیدجلال‌الدین، **خلاصه‌الالفاظ جامع‌العلوم**، مرتّب علاءالدین قریشی، تصحیح و تحشیه و مقدمه غلام سرور، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۱.

۶- بدری کشمیری، بدرالدین، **سراج‌الصالحین**، به تصحیح سید سراج‌الدین، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۶.

۷- بی نام ، **تحفه ی احمدی**، نسخه ی خطی شماره ی ۵۹۸، پاکستان: کتابخانه ی گنج‌بخش، بی تا.

۸- تتوی، میرعلیشیر قانع، **تذکره ی معیار سالکان طریقت**، به تصحیح و مقدمه و تحشیه و تعلیقات سید خضر نوشاهی، چاپ اول، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۹.

۹- جمالی دهلوی، **سیرالعارفین**، به اهتمام سید میرحسن، چاپ سنگی، دهلی: مطبع رضوی، ۱۳۱۱.

۱۰- چراغ دهلی، نصیرالدین محمود، **خیرالمجالس**، گردآوری حمید قلندر، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات خلیق احمد نظامی، چاپ اول، علیگره: دانشگاه علیگره، ۱۹۵۹.

۱۱- چرخی، یعقوب، **رساله ی اُنسیه**، تصحیح و ترجمه و مقدمه محمدنذیر رانجها، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۲.

۱۲- چشتی، عبدالرحمان، **مرآةالاسرار**، نسخه ی خطی شمارهٔ or. 216، بریتانیا: بریتیش میوزیم.

۱۳- داراشکوه، محمد، **حسنات‌العارفین**، با تصحیحات و مقدمه مخدوم رهین، چاپ اول، تهران: ویسمن، ۱۳۵۲.

۱۴-————، **سفینه الاولیا**، چاپ سنگی، لکهنو: مطبع نَولِ‌کشور، ۱۳۱۸.

۱۵- -————، **سکینه‌الاولیاء**، به کوشش تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۴.

۱۶- دهلوی، عبدالحق، **اخبارالاخیار فی اسرارالابرار**، تصحیح و توضیح علیم اشرف خان، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۷- ریتر، هلموت، ابویزید بسطامی، **اردو دائرة معارف اسلامیه**، ج۱، لاهور: دانشگاه پنجاب، ۱۹۶۴.

۱۸- زرین‌کوب، عبدالحسین، **ارزش میراث صوفیه**، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

۱۹ -————، **جستجو در تصوف ایران**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۲۰- سراج طوسی، ابونصر، **کتاب‌اللمع فی‌التصوف**، به تصحیح رینولد الن نیکلسون، چاپ اول، لیدن: بریل، ۱۹۱۴.

۲۱- سرهندی، احمد، **مکتوبات امام ربانی**، افست استانبول: مکتبه ایشیق، ۱۹۷۷.

۲۲- شعیب، محمد، **مرآةالاولیاء**، به تصحیح و تحشیه و تعلیقات غلام ناصر مروت، چاپ اول، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۹.

۲۳- عطار نیشابوری، فریدالدین، **تذکرةالاولیاء**، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس از محمد استعلامی، چاپ دهم، تهران: زوار، ۱۳۷۸.

۲۴- همدانی، عین‌القضاه، **رساله ی لوایح**، به تصحیح و تحشیه ی رحیم فرمنش، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۷.

۲۵- غوثی شطاری، محمد، **گلزار ابرار**، مرتبه محمد ذکی، پتنا: خدابخش اورینتل پبلک لائبریری، ۲۰۰۱.

۲۶- قادری، فریدالدین، **سندهـ کی اکابرین قادریه کـی علمـی و دینـی خـدمات**، کراچی: قادری پبلیشنز، ۱۹۹۸.

۲۷- قاری کشمیری، حسن، **راحت‌الطالبین** (سخنان مخدوم حمزه ی کشمیری)، به تصحیح و مقدمه ی محمدمهدی توسلی، چاپ اول، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۹.

۲۸- مولوی عبدالحق، **قاموس الکتب اردو**، کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۱.

۲۹- کشمی، محمد هاشم، **برکات احمدیه یا زبده المقامـات**، افست استانبول: مکتبه الحقیقه، ۱۹۸۸.

۳۰- گیسودراز، ابوالفتح سیدمحمد حسینی، **جوامع‌الکلـم**، گردآوری سید محمداکبر حسینی، به تصحیح و تحشیه ی حافظ محمدحامد صدیقی، چاپ سنگی، کانپور: مطبع انتظامی، ۱۳۵۶.

۳۱-————، **مجموعه ی یازده رسائل**، به تصحیح و اهتمام حافظ سید عطا حسین، چاپ سنگی، حیدرآباد دکن: برقی پریس، ۱۳۶۰.

۳۲-————، **مکتوبات**، به تصحیح و اهتمام حافظ سید عطا حسین، چاپ سنگی، حیدرآباد دکن: برقی پریس، ۱۳۶۲.

۳۳- لاهوری، غلام سرور، **خزینه الاصفیا**، چاپ سنگی، کانپور: مطبع نَولِ‌کشور، ۱۹۱۴.

۳۴- لعلی بدخشی، لعل بیگ، **ثمرات‌القدس من شـجرات‌الانـس**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جوادی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۶.

۳۵- منفرد، افسانه، خواجگان، **دانشنامه ی جهان اسلام**، ج۱۶، چاپ اول، تهران: کتاب مرجع، ۱۳۹۰.

۳۶- میرغیاث‌الدین، **دیوان نظمیات**، نسخه ی خطی شمارهٔ ۱۶۱۴۴، پاکستان: کتابخانه ی گنج‌بخش.

۳۷- نخشبی، ضیاءالدین، **سلک‌السلوک**، با مقدمه و تصحیح و تحشیه ی غلامعلی آریا، چاپ اول، تهران: زوار، ۱۳۶۹.

۳۸- نقشبندی، محمدعبدالرحیم، **ارشاد رحیمیه در طریق حضرات نقشبندیه**، بـه اهتمـام محمد عبدالاحد، چاپ اول، دهلی: مطبع مجتبائی، ۱۳۳۳.

۳۹- هجویری، علی‌بن عثمان، **کشف‌المحجـوب**، مقدمـه و تـصحیح و تعلیقـات محمـود عابدی، چاپ اول، تهران: سروش، ۱۳۸۷.

40-Rafiqi, Abdul Qaiyum. **Sufism in Kashmir**. Fourteenth to Sixteenth Century, Revised Edition, Sydny: Goodword Media, 2003.

41- Rizvi, S. A. A.. **A History of Sufism in India**. vol. 2, First Edition, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 1983.

42-Zaehner, R. C.. **Hindu and Muslim Mysticism**. First Edition, London: University of London, 1960.

**Refrences**

1-Ahmad, Aziz. **A History of Islamic thought in India**. Translated to Persian by Naghi Litfi & Muhammad Jafar Yahaghghi, Second edition, Tehran: Keihan & Elmi and Farhangi publications, 1989.

2-Aria, Qolam Ali. **Chishtiyya, Encyclopaedia of the World of Islam**. Vol. 11, First edition, Tehran: Ketab Marja publications, 2008.

3-Attar Nishaburi, Farid al-Din. **Tazkirat al-Awlia**. Edited by Muhammad Estelami, Tenth edition, Tehran: Zawwar publication, 2000.

4-Awlia, Nezam al-din. **Fawaid Al-Foad**. Collected by Hasan Dehlawi, Edited by Muhammad Latif Malek, Revised by Mohsen Kiani, First edition, Tehran: Rawzane, 1999.

5-Badri Kashmiri, Bad al-Din. **Siraj al-Salihin**. Edited by Sayyed Seraj al-Din, Islamabad: Iran Pakistan Institue of Persian Studies, 1998.

6-Baghi Bellah. **Kolliat**. Edited by Abulhasan Zaid Farughi & Burhan Ahmad Farughi, First edition, Lahore: Din Muhammad press, 1964.

7-Bukhari, Sayyed Jalal al-Din. **Kholasat al-Alfaz Jame al-Ulum**. Collected by Ala al-Din Ghoraishi, Edited by Qolam Sarvar, Islamabad: Iran Pakistan Institue of Persian Studies, 1993.

8-Charkhi, Yaghub. **Resale-ye Onsiyya**. Edited by Muhammad Nazir Ranjha, Islamabad: Iran Pakistan Institue of Persian Studies, 1984.

9-Cheraq Dehli, Nasir al-Din Mahmud. **Khair al-Majalis**. Collected by Hamid Ghalandar, Edited by Khaliq Ahmad Nizami, First edition, Aligarh: Aligarh Muslim University, 1959.

10-Chishti, Abd al-Rahman. **Mirat al-Asrar**. MS. No. or. 216, Britain: British Museum.

11-Darashukuh, Muhammad. **Hasanat al-Arefin**. edited by Makhdum Rahin, First edition, Tehran: visman, 1974.

12-Idem. **Safinat al-Awlia**. Lithograph edition, Lucknow: Navelkeshor painting office, 1901.

13-Idem. **Sakinat al-Awlia**. Edited by Tarachand & Muhammad Reza Jalali Naeini, First editin, Tehran: Elmi publication, 1966.

14-Dehlawi, Abd al-Hagh. **Akhbar al-Akhyar**. Edited by Alim Ashraf Khan, First edition, Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, 2005.

15-Ghaderi, Farid al-Din. **Scientific and Religious Services of Ghadiri Sufi Masters in Sindh**. Karachi: Ghadiri publications, 1998.

16-Ghari Kashmiri, Hasan. **Rahat al-Talibin** (Speeches of Makhdum Hamza Kashmiri), Edited by Muhammad Mahdi Tawassoli, First edition, Iran Pakistan Institue of Persian Studies, 2001.

17-Gisudaraz, Abu al-Fath Sayyed Muhammad Hosseini. **Jawame al-Kalem**. Collected by Sayyed Muhammad Akbar Hosseini, Edited Hafez Muhammad Hamed Seddighi, Kanpour: Entezami Painting Office, 1938.

18-Idem. **Majmue-ye Yazdah Rasael**. Edited by Hafez Sayyed Ata Hossein, Lithograph edition, Heidarabad Dekkan: Barghi press, 1942.

19-Idem. **Maktubat**. Edited by Hafez Sayyed Ata Hossein, Lithograph edition, Heidarabad Dekkan: Barghi press, 1944.

20-————. **Eyn al-ghozzat**. Resale-ye Lawayeh, Edited by Rahim Farmanesh, First Edition, Tehran, 1959.

21-Hujviri, Ali ibn uthman. **Kashf al-Mahjub**. Edited by Mahmud Abedi, First edition, Tehran: Soroush publications, 2009.

22-Jamali Dehlawi. **Siar al-Arefin**. Edited by Sayyed Mir Hasan, Lithograph edition, Delhi: Razawi printing office, 1894.

23-Keshmi, Muhammad Hashem. **Barakat-e Ahmadiyya or Zobdat al-Maghamat**. Istanbul: Haghighat Library, 1988.

24-Lahuri Qolam Sarvar. **Khazinat al-Asfia**. Lithograph edition, Kanpour: Navelkeshor painting office, 1914.

25-Lali Badakhshi, Lal Beg. **Thamarat al-Ghods men Shajarat al-Ons**. Edited by Kamal Haj Sayyed Jawadi, First edition, Tehran: The Institue of Humanities Sciences, 1998.

26-Maolawi Abdal-Hagh. **An Annotated Bibliography of Urdu Works**. Karachi: Anjuman Taraqqi-e-Urdu Pakistan, 1961.

27-Mir Qiath al-Din. **Diwan-e Nazmiyat**. MS. No. 16144, Pakistan: Ganjbakhsh Library.

28-Monfared, Afsane, Khawjagan. **Encyclopaedia of the World of Islam**. Vol. 16, First edition, Tehran: Ketab Marja publications, 2012.

29-Nakhshabi, zia al-Din. **Selk al-Soluk**. Edited by Qolam Ali Aria, First edition, Tehran: Zawwar, 1991.

30-Naghshbandi, Muhammad Abd al-Rahim. **Irshad-e Rahimiyya Dar Tarigh-e Hazarat-e Naghshbandiyya**. Edited by Muhammad Abd al-Ahad, First edition, Delhi: Mojtabaei painting office, 1915.

31-Qausi Shattari, Muhammad. **Gulzar-e Abrar**. Edited by Muhammad Zaki, Second edition, Patna: Khuda Bakhsh Orriental Public Library, 2001.

32-Rafiqi, Abdul Qaiyum. **Sufism in Kashmir**. Fourteenth to Sixteenth Century, Revised Edition, Sydny: Goodword Media, 2003.

33-Ritter, Hellmut. **Abu Yazid al-Bistami**. Urdu Islamic Encyclopaedia, Vol. 1, Lahore: Punjab University, 1964.

34-Rizvi, S. A. A. **A History of Sufism in India**. vol. 2, First Edition, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 1983.

35-Tatawi,Mir Alishir Ghane.**Tazkire-yeMeyar-eSalikan-e Tarighat**. Edited by Sayyed Khez Noshahi, First edition, Islamabad: Iran Pakistan Institue of Persian Studies, 2001.

36-Tuhfe-ye Ahmadi, MS. No. 598. **Pakistan: Gangbakhsh Library**.

37-Sarraj Tusi, Abu Nasr. **Kitab al-Luma Fi al-Tasawwuf**. Edited by R. A. Nicholson, Second edition, Leiden: Brill, 1963.

38-Sirhindi, Ahmad. **Maktubat-e Imam Rabbani**. 3 Vols, Istanbul: Ishigh Library, 1977.

39-Shoaib, Muhammad. **Merat al-Awlia**. Edited by Qolam Naser Morowwat, First edition, Islamabad: Iran Pakistan Institue of Persian Studies, 2001.

40-Zaehner, R. C. **Hindu and Muslim Mysticism**. First Edition, London: University of London, 1960 .

41-Zarrinkub Abd al-hossein. **The Value of Sufi Heritage**. Fifth edition, Tehran: Amir Kabir Publications, 1984.

42-Idem. **A Survey of Sufism in Iran**. Second edition, Tehran: Amir Kabir Publications, 1985.